

王充における宿命と実践

笠原 祥士郎*

The fatalism and practice of Wang Chong

Shojiro Kasahara*

北 陸 大 学 紀 要
第40号(2016年3月)抜刷

王充における宿命と実践

笠原 祥士郎*

The fatalism and practice of Wang Chong

Shojiro Kasahara*

Received 2015/11/30

Abstract

Wang Chong (王充) 's fatalism assumes a purposeful nature while denying the heavenly existence of transcendentalism and mysteriousness. Alternatively, as a result of the workings of nature having been overly emphasized, Wang flatly rejects the efforts made by man and a lot of scholars have negatively perceived his works which has resulted in his position having being retreated from the history of thought. One aspect to Wang's fatalism does certainly negate man's independence and individuality although this thesis instead proposes that Wang's fatalism strongly recognised man's individuality. Namely, that Wang's worldview was dominated by chance and that his idea of fatalism is tinged with a two-sided nature of inevitability and coincidence. Further, in respect to inevitability, strong hints of coincidence exist. Mankind is placed in a world of contingency beyond that of disinterested idleness and I would like to point out that Wang strongly emphasized man's need to achieve his moral objectives.

問題の所在

王充(建武3年(A.D. 27年) - 帝元8年(A.D. 96年))¹のいわゆる宿命論を検討するにあたって、次の二点が解決すべき問題として想起される。

第一は、思想史的逆進性についてである。たとえば、王友三(1986)氏は、王充は自然的必然性を盲目的に崇拝し、さらに進めてその必然性を社会領域にまで広げ、人間のあらゆる主観的能動性を排除し、完全に必然の支配に服従することとなったとしている。そして、そもそも王充は、天の目的意志が一切を決定するという当時の天人相関説を批判反対したのであるが、自ら自然的必然性を天の意志に換え、一切は必然の命によって決定され、人間はそれに何ら抗う術なく、不可避的に神秘的宿命論に陥らざるを得なくなってしまうと述べる。そのため、荀子が「天命を制してこれを用いる」²としたのよりも思想史的に後退してしまったとしている³。こうした見解は独り王友

*国際交流センター International Exchange Center

三氏だけのものではなく、戸川芳郎（1962）氏も「その中の大きな弱点として挙げられている命定論」と述べたり、中国の哲学界で関鋒・鄭文氏らが王充研究の画期的成果を挙げているにもかかわらず、命定論については問題提起のまま持ちこされてきていると言っ**て**よいとしている⁴。このことは、関鋒氏、鄭文氏から馮友蘭氏、任繼愈氏など多くの著名な中国人学者たちが共有するものである。果たして、宿命論は王充思想における弱点⁵なのか、思想史的後退**な**のか再検討が待たれるところである。

第二は、その思想的難解性である。例えば、周桂鈿（1994）氏は、王充の性命に関する問題の視点は王充思想の中で最も複雑であるとしている。多くの王充思想の研究はこの問題の研究についてはほとんどすべてに不明瞭な点があり、周氏自身が読者を説得する自信がないとまで吐露している⁶。さらに、李維武（2000）氏は、中国の20世紀の王充研究では、学者たちの多くは王充の人生観を命定論に帰結し、あわせてこの命定論は王充思想の消極的側面であるとしているが、それは実は一面的な皮相的理解であるとしている。王充に対する賛美者であれ反対者であれ、いずれにせよ命定論については王充を深く理解していないとしている⁷。

以上のように、王充の宿命論は難解なもので、現在に至るもそれに対する明快な解釈がなされていないというのが、従来の多くの王充研究者の一致した意見である。

確かに、万人のさまざまな人生の経過を、紆余曲折と波乱万丈に満ちた人の生き様を、宿命によって総括したり、描いたりすることなどは本来簡単になし得ないことである。また、そんなことを行おうとすること自体、人間の尊厳に対する挑戦のようでもあり、不遜な行為だとさえ言える。だとすれば、こうした思想的行為を王充はどうして敢えて行おうとしたのであろうか。

ところで、従来の古代中国の思想家たちの手になる運命・宿命論の多くは、どちらかと言えば、現象面を捉えることに終始し、それらの存在の有無について述べているのに過ぎなかった。これらに対して王充の宿命論は、宿命が確かに存在することを前提に掲げ、命の実態を「氣」の量や質によって説明しようとしている。これは、一方では科学的合理的姿勢に基づくものとも言えよう。しかし他方、「氣」に由来すること自体、それが観念的・空想的思想に流れる要素を帯びることは火を見るより明らかなことである。この二点からも、王充の命定論が複雑で難解なものとなっていることが首肯できる。

1

王充が空前絶後の批判思想家であることは今更あらためて言うまでもないが、彼が『論衡』⁸を著すに至った動機について、拙稿でも改めて對作篇の言葉を確認しよう。王充の宿命論もこの批判的精神姿勢と深い関わりがあり、重要だと考えられるからである。

是の故に論衡の造くるや、眾書並びに實を失ない、虚妄の言真美に勝れりより起こるなり。故に虚妄の語黜（しりぞ）けられざれば、則ち華文息（い）われず；華文放流すれば、則ち實事用いられず。故に論衡は、輕重の言を銓（はか）り、真偽の平を立て、苟（い）やし くも文を調（と）のひ辭を飾り、奇偉の觀を為す所以に非ざるなり。

自紀篇でも「偽書俗文が多く實誠ならざるを傷み、論衡の書を為った」と同様なことが述べられている。すなわち、王充の『論衡』を貫く基本的精神とは、書肆の多くが虚妄の言説に満ちあふれている現状を憂い、王充自身の「真偽」判断基準に照らし合わせてそれらを逐一吟味して、「真美」・

「實事」と「虚妄」・「華文」を弁別しようとしたのだ、としている。さらに『論衡』自体、その書名からも類推できるように、このような精神のもとに著されたものであり、世俗の耳目を驚かすようなものでも、奇を衒ったようなものでもないことを強調し、王充自身そうしたものを嫌忌している⁹。

拙稿で検討する偶然や宿命、性などに関する王充の諸思想も、符瑞や鬼神などを取り扱う神秘主義や古代を無批判に理想社会と決めつける尚古主義などを批判した諸思想と同様に、世俗一般の人々の「實誠ならざる」「虚妄の言説」に対する批判精神から生まれた成果であろうと考える。この点について、節を改めて見ていく。

2

ある人が「天道に親無し。常に善人に与す」¹⁰と訴えたのに対して、「儻（ある）いは所謂天道、是か非か」と困惑したのは司馬遷だった。その目が射貫くのは歴史の背景に横たわる歴史哲学である。「仁を積み行ひの繋ぎ」伯夷と叔齊は餓死し、孔子が最も愛した好學の弟子、顔淵は赤貧洗うがごとき生活の中で蚤虱してしまう一方で、極悪非道な行いの限りを尽くした盜跖の輩は何一つ不自由することなく幸せに天寿を全うしたのではないか¹¹。こうした不合理を紛れもない史実として見つめ続けた司馬遷は、これまで絶対的な基準だとして信頼を寄せていた「天道」に疑惑を抱き、歴史の背理性に困惑する。歴史とはいったい何者なのか。この現実には歴史家司馬遷を貫く精神であり、『史記』執筆の動機と真骨頂である。実は、王充もまた司馬遷のこの困惑と類似した経験と世界観を共有していると考えられる。

この点について検討するために、我々は先ず当時の世俗一般は官僚社会の立身出世をどのように見ていたのであろうかという点について考える。王充は、世俗の人々の口から発する、やや単純で無邪気とも思える感想を聞くともなく聞く。市井で交わされる日常の繰り言だろうか、彼らは口々に言う。「賢人は遇ふ可く、遇はざるは、亦た自ら其の咎なり」と。賢者には賢者たる向上心や観察力、調整力や提案力などの能力があるのだから、それらを發揮すれば必ず主君に認められ取り立てられるはずである。そうならないのは、その人自身の責任と咎であると。彼らはむしろ主君が「得んことを欲せざる所の事を為し、聞かんことを欲せざる所の事を獻じ」ているようなありさまで、これではまるで「夏炉冬扇」と同じではないか。こんな輩は賢者などと称賛できるどころか罪に問われないならまだまし、「福佑」を望むなどもつてのほかだと世俗は語る¹²。

また、世俗のいっばしの評論家なのだろうか、「世の事を論ずる者」が言うのを聞くと、

才の高き者を以て當に將相と為るべく、能の下き者は宜（よろ）しく農商を為すべし。智能の士を見て、官位至らざれば、怪しみてこれを警りて曰はく：「是れ必らず行操に毀（か）く」と。行操の士、亦たこれを怪しみ毀りて曰はく：「是れ必らず才知に乏し」と¹³。（命祿篇）

「世の事を論ずる者」の言葉はより分析的である。「智能」の高低や「行操（道徳）」の善悪が「官位」の上下を決定付ける要因だと言う。とすれば、「官位」の低いものは、「智能」と「行操（道徳）」の両方、もしくは何れかに何らかの欠陥があると考えられる。このような人物評価は漢代のこの時期のような比較的安定した秩序社会を背景に生まれた常識であり、当時施行されていた官吏登用制度とも関連するものであろう。

逢遇篇の末尾で王充はその「俗人」を批判して言う。

今俗人既に遇不遇の論を定むる能はず、又遇に就きて之を譽め、不遇に因りて之を毀つ、是れ見效に據りて、成事を案じ、操を量り才能を審かにする能はざるなり。（逢遇篇）

と。世俗一般の人々の人物評価は「遇不遇の論」を定立できていないとする。偶然性という概念を全く考慮していないがために、人間の「操」や「才能」などの真価を正当に評価できないのだと王充は主張する。実は、この世に存在する誰もがその人生のほとんどを「遇不遇」によって左右され決定されているのだ。王充は歴史と現実社会は人知の預かり知りえないこの偶然によって運営されているとする。しかも、偶然による影響力は絶大なものである。

世俗一般の評論家たちは人間の操行の善悪、才能の有無と尊貴卑賤を単純に結びつけ、また、意志的天の「道」の働くとそれによって齎される社会の秩序に信頼を寄せたりしている。一方、司馬遷は清廉潔白な伯夷と叔齊が餓死するという悲惨な末期について語り、「天道、是か非か」と嘆き天道と歴史の背理性を憾んだ。

司馬遷にも世俗にも欠けているのは「遇不遇の論」である。王充は、歴史と現実には人事が及び得ないような偶然の力が横たわり、その力がいわゆるかの「天道」にも引けを取らない程度に絶対的に支配しているとした。伯夷と叔齊の非業の死もまた偶然による結末に過ぎず、「天道」とは無関係であり、人智人徳などではどうすることもできない現実なのだと言っている。

3

本節では、その偶然にかかわる王充の言葉を聞いていきたい。王充は『論衡』の劈頭を飾って次のように言う。

操行（おこない）は賢を常にすることあるも、仕宦は常に遇を得るなし。賢不賢は、才なり。遇不遇は、時なり。才高く行の潔きは、以て必ず尊貴たるを保つべからず。能薄く操の濁れるは、以て必ず卑賤たるを保つべからず。或いは高才潔行なるも、不遇にして、退けられて下流に在り。薄能濁操なるも、遇にして、眾の上に在り。世はおのおの自ら以て士を取るあり、士もまたおのおの自ら以て進むを得。進むは遇に在り、退くは不遇に在り。尊に處り顯に居るも、未だ必ずしも賢ならず、遇なり。位卑し下中に在るも、未だ必ずしも愚ならず、不遇なり。（逢遇篇）

と。「操行」の潔濁・「才」能の「賢不賢」と「仕宦」の関係、すなわち、人の道德・能力と官僚社会における尊卑との間には何らの相関関係もないのだと王充は説く。どんなに道徳的な行為を実践しようが、また、どんなに知的能力が高かろうが、そんなこととは無関係に時として卑賤下流に陥る。それらの相互間には全く因果関係はない。王充によれば、官僚社会での地位の高低は、人間の主体的努力ではどうすることもできない「遇不遇」と「時」に左右されているばかりである。『論衡』の劈頭を飾るこの主張は王充自身の苦難に満ちた官途生活での体験からの影響もあろう。人の主体的努力の一切は無駄であると言わんばかりのこれらの言辞からは、人生の意義や努力を無に帰する、暗澹たる思いが湧き出るのを誰もが禁じ得ない。

さらに、王充自身の官途経験と重ね合わせたかのような、路傍にうずくまって涙ながらに語る周の国の老人の言葉に耳を傾けよう。どうして泣いているのかと王充が尋ねると、老人はその重い口を開く。

對へて曰はく、「吾れ仕へてしばしば不遇、自ら年老ひて時を失なふを傷たむ、是を以て泣くなり」と。人曰はく「仕へていかんぞ一たびも遇ならずや」と。對へて曰はく、「吾れ年少きの時、學びて文を為る。文德成就して、始めて仕宦せんと欲するも、人君老を用ひるを好む。老を用ひる主亡び、後主はまた武を用ひ、吾れ更めて武を為む。武節始めて就るや、武主また亡ぶ。少主始めて立つや、好んで少年を用ひ、吾が年また老ゆ。是を以て未だ嘗つて一たびも遇はず」と。仕宦には時あり、求むべからざるなり。（逢遇篇）

この老人の語るのを聞けば、官途においてとうとう一度も目の目を見ることなく、恵まれた経験のないままに気づくといつの間にかな老いてしまい、人生の終焉を迎えようとするに至った今、来し方を振り返って自らの不遇を痛んで泣いているのだと言う。しかし、この「不遇」の老人は決して特別に不運な人間ではない。むしろ、ほとんどの人間が少なからずこうした不遇感に苛まれていて、それがふつうである。逆説的な言い方になるが、この老人のように努力の自覚がある人ほど、より強い不遇感を感じることになるだろう。もとより、論理的にはこの老人とは反対に、突然、思いもよらないような幸運に遭遇する人もいるのであるが、ここで王充が強調するのは、専ら不遇の人に向けられていることが注意される。すなわち、「時を失なう」偶然とは人間の努力を一瞬にして無に帰する絶対的なものであることを王充は強調したいのではないか。しかも、この偶然性は、上記したように、人間社会に限定されているわけでも、官途社会にのみ限定されているわけでもない。偶然とは現実社会と歴史のすべてを支配浸透するのであると王充は言う。幸偶篇の末尾にある以下の文章は王充が唱える偶然的世界の实態を生き生きと描写した真骨頂であろう。

唯（ただ）に人の行ひのみに非ず、物にもまたこれ有り。長さ數仞の竹、大さ連抱の木は、工技の人裁してこれを用ふれば、或いは器を成して舉持せられ、或いは遺材として廢棄に遭ふ。工技の人の愛憎有るに非ざるなり、刀斧の加はるに偶然有るなり。穀を蒸して飯を為り、飯を釀（かも）して酒を為るに、酒の成るや、甘と苦と味を異にし；飯の熟（に）ゆるや、剛と柔と和を殊（こと）にす。庖廚の酒人の意の異なる有るに非ざるなり、手指の調に偶適有るなり。調飯は筐（はこ）を殊にして居き、甘酒は器を異にして處（お）くも、虫の一器に墮つるや、酒棄てて飲まず；鼠の一筐（きょう）に渉るや、飯捐（す）てて食はず。夫れ百草の類は、皆補益有るも、醫人の采掇に遭はば、良薬と成為（な）り；或いは枯澤に遺（お）とされて、火の爍（や）く所と為る。等しくこれ金なるに、或いは劍戟と為り、或いは鋒と為る。同じくこれ木なるに、或いは宮に梁とせられ、或いは橋に柱とせらる。俱にこれ火なるに、或いは脂燭を爍（と）かし、或いは枯草を燔（や）く。均しくこれ土なるに、或いは殿堂を基づけ、或いは軒戸を塗る。皆これ水なるに、或いは鼎釜を溉（すす）ぎ、或いは腐臭を澡（あら）ふ。物の善惡同じきに、人の用を為すに遭ふや、その幸偶せざる、猶ほ傷痛す可し、況んや精氣を含むの徒をや！（幸偶篇）

これによれば、偶然はただ人間世界に限られた現象ではなく、この世のありとあらゆる「物」にも広く普遍的に及ぶ。ここで「金・木・火・水」のすべての「物」について逐一列挙していることは興味深く注意される。このことは天地宇宙間の津々浦々にいたるまですべて、偶然によって支配成立していることを物語ろうとするものではないか。そして、この「偶然」・「偶適」は「人の愛憎」や「意の異なり」とは関わりがないし、「物の善惡」とも無関係である。したがって、「物の善惡同じ」なのに偶然に支配されて「幸偶」しないのは痛恨の極みだとする。まして、「精氣を含む」

人間ならなおさらそう感じる。そして、舜に次ぐような聖人、孔子でさえも、「幸偶せざる」不遇に喘いだのだと説いて、王充は幸偶篇を閉じる。

このように、天地宇宙間の森羅万象が津々浦々にいたるまで偶然に満ち溢れ支配されていて、偶然を前にすると聖人でさえも抵抗しえず嘆く他は無いと王充は言う一方で、「遇」とは別の「揣」にも言及する。

且つ夫れ遇や、能預じめ設けず、説宿（あらか）じめ具へず、邂逅して喜びに逢ひ、上の意に遭觸す、故にこれを「遇」と謂ふ。主に准じ説を調べ、以て尊貴を取るが如きは、是れ名づけて「揣」と為し、名づけて「遇」と曰はず。春種まきて穀生じ、秋刈りて穀收まる。物を求めて物を得、事を作して事成るは、名づけて「遇」と為さず。求めずして自ら至り、作さずして自ら成る、是れ名づけて「遇」と為す。猶ほ遺を塗に拾ひ、棄を野に掘（ひろ）ふがごとし；天授け地生じ、鬼助け神輔け、禽息の精の陰薦し、鮑叔の魂の默舉せしが若く、是の若き者は、乃ち「遇」となすのみ。（逢遇篇）

例えば、「春種まきて穀生じ、秋刈りて穀收まる。物を求めて物を得、事を作して事成る」のような現象を「揣」とし、「求めずして自ら至り、作さずして自ら成る」偶然現象と区別する。また、「揣」が人間社会の一般的常識に限定される行為と結果の間にあるごくありふれた普通の因果関係なのに対し、「遇」は「天地」の働き、「鬼神」の助け、「禽息の精の陰薦」「鮑叔の魂の默舉」のごとくなどと言われ、人間の働きを超越した神のような力によって背中を押されているようなものだとする。さらに、

螻蟻の地を行くや、人足を舉げて之れを涉たり、足の履む所、螻蟻は竿死（あつし）す；足の蹈まざる所、全く生きて傷はれず。火の野草を燐くに、車轢の致す所は；火の燐かざる所、俗或いは之れを喜び、名づけて幸草と曰ふ。夫れ足の蹈まざる所、火の及ばざる所は、未だ必らずしも善ならず、火を舉げ道を行くは、適（たまたま）然るなり。（幸偶篇）

「螻蟻」が人の足によって踏みつぶされかどうか、「野草」が火に焼かれるかどうか、偶然によって生き延びた結果を世俗一般は、善なるもの、「幸草」と呼んで愛で喜ぶ。しかし、王充の視点では世俗のそれを一段超えて「未だ必らずしも善ならず」、「適（たまたま）然る」ものだとする。

このように、宇宙天地間には人の道徳的行為や才能知識によってどうすることもできない偶然の力によって左右されることが多い。しかも、その力は「鬼神」のごとく絶大な力で迫り来ると王充は言う。世俗一般はこの偶然の論のことを知らない。一方、王充はと言えば、この無軌道にも見える偶然を支配する一定の理法による何らかの秩序がなければならぬとし、現象の背後に在る一切の偶然を支配するような根源的なものの探究へと向かう。

4

前節で我々は、王充の偶然論について見てきた。これによると、王充の偶然論は、人の操行の善悪・才能の有無と官僚社会の尊卑・治産の貧富との間の相互関連性の否定に始まる。そして、王充の偶然論がこの二者の相関関係の否定に限定されたものであるにしても、また、たとえそれが王充自身の官途社会生活での個人的経験、自らの不遇感からのものに過ぎないことを否定できないにし

でも、ここで言う偶然とは、上記してきたように歴史的にも空間的にも普遍的なもので、人間の働きを超えたものであることは明白である。むしろ、偶然は普遍一般的、かつ絶対的なものであることを王充は繰り返し主張してきたと言うべきであろう。

しかし、重澤（1957）氏ら¹⁴も指摘しているように、偶然が人智を超えて、普遍的・絶対的に歴史と世界を形成する秩序だとすれば、偶然の秩序は秩序にして秩序ではない。偶然は実態の見えないものだからである。そこで、偶然の秩序に代わる秩序を求めるはかばかしくなかった。それが、王充の言う「命」である。これを、王充は命禄篇、冒頭の第一文で「凡そ人の遇偶と及び累害に遭ふとは、皆命に由るなり」と表現し、人が「遇偶」し「累害」に遭うのは、そのすべてが例外なく「命」による結果だと宣言する。すなわち、偶然性の背後には「命」の存在があるのだと宣言する。言い換えれば、「命」の実態とはすぐれて偶然的なものだとも言えよう。

そもそも、「命」とは儒家の思想である¹⁵。

孔子曰はく：「死生命に有り、富貴天に在り」と。魯の平公孟子に見えんと欲せしに、嬖（へい）人臧倉孟子を毀（そし）りて止めしむ。孟子曰はく：「天なり！」と。孔子は、聖人、孟子は、賢者なれば、人を誨（をし）へて道に安んぜしめ、是非を失はず、稱して命と言へば、命有ること審かなり。淮南書に曰はく：「仁鄙は時に在りて行に在らず、利害は命に在りて智に在らず」と。賈生曰はく：「天與（あらかじ）め期す可からず、道は與め謀る可からず、遲速命有り、焉んぞ其の時を識らん？」と。高祖黥布を撃ち、流矢の中（あた）る所と為り、疾甚だしく、呂后良醫を迎ふるに、醫曰はく：「治む可し」と。高祖之を罵りて曰はく：「吾布衣を以て三尺の劍を提（ひ）つさ）げて天下を取る、此れ天命に非ずや！命は乃ち天に在り、扁鵲と雖ども何の益あらん？」と。韓信帝と兵を論じ、高祖に謂ひて曰はく：「陛下は所謂天授にして、智力の得る所に非ず」と。揚子雲曰はく：「遇と不遇は、命なり」と。太史公曰はく：「富貴は貧賤を違（さ）らず、貧賤は富貴を違らず」と。是れ富貴より貧賤と為り、貧賤より富貴と為るを謂ふなり。（命禄篇）¹⁶

これによれば、王充の認識基準は明らかである¹⁷。孔子や孟子のような「是非を失はない」聖人と賢者がともに「命」について言及しているのだから、「命」は確かに存在するのだと王充は言う。さらに、そのほかの名だたる六名の人物と一書が「命」の存在を声高に宣言しているのではない。中でも揚子雲などは、「遇と不遇は、命なり」と、偶然をそのまま「命」と言い換えていて、王充の先の言葉「凡そ人の遇偶と及び累害に遭ふとは、皆命に由るなり」の論点と軌を一にする。結局、聖人孔子、賢者孟子をはじめとした優れた先人たちが口々に「命」はあるのだと言うのだから、「命」はあるのだと王充は主張する。

王充は「命」について以下のように定義する。やや長い引用になるが、あらためて見ていきたい。

死生壽夭の命有り、また貴賤貧富の命有り。王公より庶人に逮ぶまで、聖賢及び下愚、凡そ首目を有するの類、血を含むの屬、命有らざるは莫し。命貧賤に當たれば、之を富貴とすと雖ども、猶ほ禍患に涉たり、其の富貴を失ふ；命富貴に當たれば、之を貧賤とすと雖ども、猶ほ福善に逢ひ、其の貧賤を離る。故に命の貴なるは賤地より自ら達し；命の賤なるは富位より自ら危し。故に夫の富貴は神助有るが若く、貧賤は鬼禍有るが若し。命貴の人は、俱に學ぶも獨り達し、並びに仕ふるも獨り遷り；命富の人は、俱に求むるも獨り得、並びに為すも獨り成る。貧賤は此に反す：達し難く遷り難く、得難く成り難し；過を獲罪を受け、疾病亡遺し、其の富貴を失ひ、貧賤なり。是の故に才高く行厚きも、未だ必ず其の富貴たるを保つ可からず；智寡く徳薄きも、未だ必ず其の貧賤なる

を保つ可からず。或いは時に才高く行厚きも、命惡なれば、廢せられて進まず；知寡く徳薄きも、命善なれば、興されて超逾す。故に夫の事に臨みての知愚と、操行の清濁とは、性と才なり；仕宦の貴賤と、治産の貧富は、命と時なり。命は則ち勉む可からず、時は則ち力む可からず；知者はこれを天に歸す、故に坦蕩恬忽なり、（命禄篇）

ここでは、偶然とは命によるものであると述べた先の言葉に続いて、第一に、命には「死生壽夭の命」と「貴賤貧富の命」の二つの種類の命があるとする。第二に、これらの命は「王公より庶人に逮ぶまで、聖賢及び下愚、凡そ首目を有するの類、血を含むの屬」、生きとし生けるものすべてにあるという¹⁸。第三に、命は人間の力を超えて「自ら達」するもので、「神助」・「鬼禍」のような抗うことのできないものであるとしている。命についてのこれら三点の特徴が偶然のそれとほぼ軌を一にするのは改めて指摘するまでもない。

さて、命禄篇という篇名が示すように、ここでは先の二種類の命のうち専ら「貴賤貧富の命」について述べていて、結局は「知愚と、操行の清濁とは、性と才なり；仕宦の貴賤と、治産の貧富は、命と時なり」と言うのにとどまっている。すなわち、「性・才」と「命・時」の二つの間に相関性がないのだと言うにすぎず、先の「遇不遇の論」の領域から一步も超えていない。上の王充の言葉から強いて意義を見出そうとしても、人生のありようは所詮、絶対的「命」が決定するのだから、無駄なことはやめて、すべてを「天に歸」し「坦蕩恬忽」であれという道家的な処世訓を聞くに止まるだけである。

要するに、王充は先人たちの言説にもとづいて偶然を「命」と呼び換えた。当然のこととして、「命」も「偶」と同様に、生きとし生けるものの全てに適用され、超越的な働きがあるとする。換言すれば、王充の言う「命」の特質は偶然的性質を強く帯びることとなる。

では、もう一種類の命「死生壽夭の命」を王充はどのように説明しているのだろうか。

子夏「死生に命有り、富貴天に在り」と曰ひて、「死生天に在り、富貴命有り」と曰はざる者は、何となれば？則ち死生は、象の天に在る無く、性を以て主と為せばなり、堅強の性を稟得すれば、則ち氣渥厚にして體堅強に、堅強なれば則ち壽命長く、壽命長ければ則ち夭死せず；性を稟くること軟弱なる者は、氣少泊にして性羸窳（るみゆ）に、羸窳なれば則ち壽命短く、短ければ則ち蚤（はや）く死す。故に「命有り」と言ひ、命は則ち性なり。（命義篇）¹⁹

ここでも、王充は子夏の言葉を「命」の存在の根拠としている²⁰。そして、「死生壽夭の命」は自然の根源的物質とされる「氣」によって決定づけられるとしている。すなわち、人が生まれる際に稟受する「氣」が「渥厚」か「少泊」かに応じて身体の強弱が決められ、身体の強弱によって人間の寿命の長短が決定されるという。この「命は則ち（生得的な）²¹性」であり、これを後天的に加増減少させることはできないと王充は言う。

すなわち、命義篇のこの言葉は、「死生壽夭の命」は稟受する「氣」の量によって決定されるとする点で、先の命禄篇の言葉に比べて論理的側面が強い。単なる、偶然の言い換えではないかとした命禄篇の言葉が、命義篇では「氣」を利用し「命」の実態の説明と存在の確信となっている。

命義篇では続けて「富貴貧賤の命」についても、説明を行っているので、次にこれに耳を傾けよう。

富貴に至りては、稟くる所猶ほ性のごとし；稟くる所の氣、眾星の精を得。眾星天に在りて、天に其の象有り；富貴の象を得れば則ち富貴、貧賤の象を得れば則ち貧賤なり、故に「天に在り」と曰ふ。天に在るとは如何？天に百官有り、眾星有り。天氣を施して眾星精を布す；天の施す所の氣、眾星の氣其の中に在り。人は氣を稟けて生れ、氣を含みて長（そだ）ち、貴を得れば則ち貴く賤を得れば則ち賤し；貴或いは秩に高下有り、富或いは資に多少有りて、皆星位尊卑小大の授くる所なり。故に天に百官有り、天に眾星有り、地に萬民五帝三王の精有り。天に王梁造父有り、人にも亦た之有りて、其の氣を稟受す、故に御こ巧なるなり。（命義篇）

「富貴貧賤の命」の決定のメカニズムも子夏の言葉「富貴天に在り」を根拠に構築したものであることを伺わせる。「富貴貧賤の命」は人の先天的資質である「性」が稟得する自然の「氣」の質に即応して決定されるのと同じように、天にある「眾星の氣」の「星位尊卑小大」に応じて決定されると言う。ただ、「富貴貧賤の命」は「稟くる所猶ほ性のごとき」「命」で、「生死壽夭の命」が「命は則ち性」と断言しているのとはその趣をやや異にしている。すなわち、ともに生得的な方向にあるとしているが、そこにはかなりの温度差があることをうかがわせる。

ここで本節を要するに、我々は王充が偶然を「命」としたことについて見てきた。偶會篇の冒頭でも「命は、吉凶の主なり、自然の道、適偶の数にして、他氣旁物の厭勝感動し之をして然らしむるあるに非ざるなり」と述べている。「命」は「吉凶の主」であると断言し、同時に「自然の道、適偶の数」と言い²²、「他氣」の「感動」や「旁物」のまじないなどによるものでもないと言う。したがって、こと王充の「命」にのみ限られるかもしれないが、ふつう必然的と思われる「命」も実は本質的にすぐれて偶然的な性質を帯びる。また、本節で見た「生死壽夭の命」・「富貴貧賤の命」の何れの「命」も、子夏の言葉から生まれた概念であるらしいが、子夏の言葉を踏まえつつ、何れの「命」とも自然的な「氣」の生得的な稟受によって決定されるもので後天的に変容できないとする。ここに、単なる偶然性をいくらかでも超越した合理的側面を見ることができよう。ただ、「氣」の量と質が何に依拠してどのように付与されるのかが明らかにされておらず、ここにも偶然の余地が残されているとも言えよう。

5

前節で述べた「生死壽夭の命」・「富貴貧賤の命」の命とは別に、王充はさらに「當に觸値すべき所の命」について想定している。本節ではこの「命」について見ていきたい。

凡そ人の命を稟くるに二品有り：一に曰はく當に觸値すべき所の命、二に曰はく強弱壽夭の命。當に觸値すべき所とは、兵燒壓溺を謂ふなり；強弱壽夭とは、氣を稟くるの渥薄を謂ふなり。兵燒壓溺は、遭ふに稟くる所を以て命と為し、未だ必ずしも審期有らざるなり。（氣壽篇）

ここで言う「強弱壽夭の命」²³も「生死壽夭の命」と同じく、稟受する「氣」の「渥薄」によって「體」の強弱が決められ、それによって寿命の長短が決定されると言う²⁴。他方で、「當に觸値すべき所の命」はそれらとは異なって「兵燒壓溺」の類だと言う。この「當に觸値すべき所の命」も人の命の長短に関わるが、「氣」による説明がなく、王充は「遭ふに稟くる所を以て命と為し」たもの、偶然性の強いものだと言い、この命の長さは「審期有らざる」数えられないものとする。すなわち、この「命」は後天的な遭遇をそのまま「當に觸値すべき所の命」と言い換え、「命」と

置き換えたのに過ぎず、「強弱壽夭の命」とは命の受け方の全く違う、まるで全く次元の異なる別の範疇の命であり、この「命」は「則ち（生得的な）性」ではない。

ところで、「命」の存在を否定する論者たちの否定理由の一つに、個と集団の間に生ずる矛盾をどう解決するかがあり、「兵焼壓溺」など、外部からの偶然的な事象をどのようにして内部の「命」の必然的事象に取り組むべきかという点にあった。例えば、「歷陽の都」が一夜にして沈んで湖となってしまったこと、秦の將軍「白起」が趙の国の四十万人もの敗軍の兵卒を「長平」において一度に穴埋めにして虐殺したという事実、春秋時代の戦場に転がる何万というおびただしい数の骸、飢饉の年の道端で息途絶える数え切れないほどの餓死者と千戸もの家を根絶やしにしてしまった疫病の流行、これらの何千何万もの人々の「命」がみな同じだと考えるのはあまりにも強引に過ぎ、そう考えると「命」などそもそも存在しないことになると言う²⁵。他方で、「命有りと言ふ者」、命の存在に固執する者は、「夫れ天下の大いなる、人民の罝き、一歷陽の都、一長平の坑、命を同じうして俱（とも）に死せしは、未だ怪しむ可からざるなり。命溺死に當る、故に歷陽に相聚まり；命壓死に當る、故に長平に相積（あつ）めらる」（命義篇）のだと言う。天下の大きさに比べて、「歷陽の都」や「長平」の大きさなど取るに足りないものだ。溺死し圧死し餓死し疫病死するはずの、同じ「命」を背負う人間たちがあたかも引き寄せられるようにしてそこに集まった結果に過ぎず、同じ「命」を持つ者同士と一緒に死んだところで怪しむに足るものではないと、「命」の存在と必然性をやや強引に主張する。この「命有りと言ふ者」の主張する「命」と王充の言う「命」とはその性質において全く異なるものである。

猶ほ高祖の初めて起こりしとき、相工の豐沛の邦に入るや、封侯の人多きがごとし；未だ必ずしも老少の男女、俱に貴くして相有るにあらざるなり、卓礫時に見はるるは、往往皆然り。而（しか）れども歷陽の都、男女俱に没し；長平の坑、老少並びに陥いるも、萬數の中、必ず長命にして未だ死に當らざるの人有らん；時の衰微せるに遭ひ、兵革並びに起こり、其の壽を終ふるを得ず；夫れ命に長短有り、時に盛衰有り、衰ふれば則ち疾病あり、災を被り禍を蒙（かうむ）る驗なり。宋衛陳鄭同日並びに災するも、四國の民には、必ず祿盛んにして未だ衰に當らざるの人有らん；然り而るに俱に災せしは、國禍これを陵げばなり；故に國命は人命に勝り、壽命は祿命に勝る。人に壽夭の相有るも、また貧富貴賤の法有りて、俱に體に見はる。故に壽命の脩短は、皆天より稟け；骨法の善惡は、皆體に見はる。命夭折に當れば、異行を稟くと雖ども、終に長きを得ず；祿貧賤に當れば、善性有りと雖も、終に遂ぐるを得ず。項羽且に死せんとし、顧みて其の徒に謂ひて曰はく：『吾が敗は乃ち命、兵を用ふるの過に非ず』と。此の言は實なり。實とは項羽の兵を用ふる高祖より過ぎたるも、高祖の起るは、天命有ればなり。（命義篇）

王充は、「萬數の中」には、必ず「長命」（長寿）で死ぬべきでない人がいるはずだとする。同じく、宋・衛・陳・鄭の四國が同じ日に火災に遭ったとしても「四國の民」の大勢の人々の中には、必ず「祿」が盛んで「衰」に当たらない人がいるだろうと述べ、「命有りと言ふ者」が唱える必然的性格の強い「命」を否定する。すなわち、個と集団の間に生ずる矛盾を前に、「命有りと言ふ者」はあくまで個の「命」の絶対的必然性を徹底的に貫こうとしているのに対し、王充は集団的災禍の存在「國禍」の概念を新たに提起し、「國命は人命に勝」と主張する。個人の命を凌ぐ「國命」が個人の「命」に覆い被り「命」を最終決定すると説明することによって、上の矛盾は解決されるとする。では、この「國命」はどのように決まるのだろうか。

國命は眾星に繋り、吉凶に列宿し、國に禍福有り；眾星推移すれば、人に盛衰有り。人の吉凶有るは、猶ほ歳の豐耗有るがごとく、人に衰盛有り、物に貴賤有り。一歲の中、一（ある）いは貴く一いは賤し；一壽の間、一いは衰へて一いは盛んなり。（命義篇）

「國命」も先の子夏の言葉、「死生に命有り、富貴天に在り」からの影響を受けているのだろうか。天にある「眾星に繋り、吉凶に列宿し」で決定されんとする。また、「當に觸値すべき所の命」と同じようにこの「國命」についても「氣」による説明はない。「眾星推移すれば、人に盛衰」有るとあって、「眾星」による相違を臭わせ「氣」の存在を連想させてはいるが、具体的表現はない。また、「推移」するとして、それが固定不變的なものでないことを伺わせる。これについては、治期篇にも言及されていて、

人は皆富饒にして安樂に居る者の命祿の厚さを知れども、國安く治まり化行はる者の歷數の吉なるを知らざるなり。故に世の治まるは賢聖の功に非ず、衰亂は無道の致に非ず。國の衰亂に當るや、賢聖も盛にする能はず；時の治に當るや、惡人も亂す能はず。世の治亂は、時に在りて政に在らず；國の安危は、數に在りて教に在らず。賢不賢の君、明不明の政も、能く損益する無し。（治期篇）

とある。常識的に考えて、統治者の資質の是非善惡の違いや統治能力の有無がいささかではあっても国家の統治安寧の如何に関わることは否定できない。しかし、王充はあえて、人の「命」と同じように、國家の安危・治乱も統治者の資質、「賢不賢」・「明不明」によってどうなるものでもなく、専ら「歷數」の吉凶によって決定づけられ、「數に在りて教に在らず」と主張する。これは、統治者の善政や失政に対して有意志的・目的的天が感応して統治者や國家王朝の存続を左右するという、いわゆる天人感応説への批判を背景にしていることであろうか²⁶。良医「扁鵲」の治療による効果はもちろん認める。しかし王充からすれば、その効果はまだ死ぬはずのない「命（めい）」の人がまだ死なない程度の病気に罹った場合に限られるとする。これと同じく、統治者の「教え導き」が民を陶冶するのを認めはしても限度があり、「皆命時有りて、勉力せしむ可からざるなり」・「教の行廢、國の安危は、皆命時に在りて、人力に非ざるなり」と説いて、すべて「命時」によっていて、人の力ではどうすることもできないことを強調している。そして、孔子も「道の將に行はれんとするや、命なり！道の將に廢せられんとするや、命なり！」と述べているのではないかと王充は念を押す²⁷。

このように、王充は「當に觸値すべき所の命」や「國命」を掲げたことによって、彼の宿命論は重層的なものとなり、複雑なものとなっていく。そして、これらの「命」の存在は次のことを語る。第一には、王充は偶然を偶然のままにしておくことをできる限り排除し、「命」の存在を徹底的に唱えようとした点である。第二には、王充の宿命論は偶然性が極めて強い外部からもたらされる「兵燒壓弱」をも「命」とし、偶然性をも包括した色彩が強いという点である。王充の宿命論はこれら相矛盾するかのようなものの統一の上に成り立っていると言えよう²⁸。

さて、物勢篇・譴告篇・自然篇などに色濃く見られるように、『論衡』は一面において道家的自然無為の世界観によって貫かれていると言ってもよい。例えば、王充の「天」は「氣」の自然無為なる働きによって「恬澹無欲、無為無事」的資質を手に入れた²⁹。また、王充の「命」が「氣」で解釈説明され「命」に対して恬淡無為なる態度であるべきだとするものも道家の思想的影響を受けたものである。王充が「儒家の説に違ふと雖も、黃、老の義に合へるなり」（自然篇）と語り、儒家とともに道家の主張をも容認しているのが、そのことを物語る。ただ、漢代の思想家たちが先秦の

道家の自然無為思想をそのまま無批判に受け入れているとは考えにくい。王充もまたそのうちの一人である。多くの論考ですでに繰り返して引用されて既に人口に膾炙した言葉であるが、自然篇の次の言葉を見ていこう。

道家は自然を論ずるも、物事を引きて以て其の言ふ所を驗するを知らず、故に自然の説未だ信ぜられざるなり。

然れども自然と雖も、亦須らく補助を為す有るべし。耒耜もて耕耘し、春に因って種を播く者は、人之を為すなり；穀の地に入るに及んで、日夜長大するは、夫れ人為す能はざるなり；或いは之を為さんとする者は、敗の道なり。宋人に其の苗の長（そだ）たざるを閔（うれ）ふる者有り、就きて之を掘（ひ）けば、明日枯死す。夫れ自然を為（まね）せんと欲する者は、宋人の徒なり。（自然篇）

これによれば、道家は自然を論じているが、「物事」に照らし合わせて検証していないので、彼らの自然説は完全には信じられないのだと王充は言う。それに、いくら自然だとは言っても、人間の一定の「補助」が必要であると説く。もちろん、「苗」が育たないのを心配して無理やり引っばるなど人間が自然にとって代わろうとしては「枯死」させてしまい、「敗の道」となってしまうが、「耒耜もて耕耘し、春に因って種を播く」ように、人の節度ある行為、ある程度の補助活動は必要だと言う。

この自然篇の言葉は、自然的「命」に対して過度な介入を行おうとするのは不肖の徒の行為であって厳に慎むべきことであり、あくまで恬淡無為な態度で臨むようにとされているのと合致する。また、自然への一定の人為的働きかけが求められる上の言葉は、「命」に対してもいくらかの人為的補助の余地が認められたり、あるいは必要とされたりすることにもなろう。その余地と必要とは宿命論においてどのようなものなのか。この点は、節をかえて「性」について見ていこう。

6

王充は、「性」について語る場合も、先人たちの思索の痕跡を丁寧に辿っている。

孟子より以下、劉子政に至るまで、鴻儒博生、聞見多し；しかるに情性を論ずるについにこれを定むる無し。唯だ世碩、公孫尼子の徒のみ、頗るその正を得。此に由りて之を言へば、事は知り易きも、道は論じ難きなり。鄧文茂記は、繁きこと榮華の如く；恢諧劇談は、甘きこと飴密の如きも、未だ必ずしも實を得ず。（本性篇）

王充は「孟子より以下」「鴻儒博生」の数多くの「性」論について逐一詳細に吟味を重ねた結果、「世碩」と「公孫尼子」³⁰の二者の説が正鵠を得ているとする。ただ、こと「性」論に関しては、意外にもその口調は歯切れが悪く「事は知り易きも、道は論じ難」いとか、「未だ必ずしも實を得」ないなどとしている。そんな中でも、王充が認めた「世碩」の論とは、

周人世碩以為らく「人の性に善有り惡有り、人の善性を擧げ、養ひて之を致せば則ち善長ず；惡性、養ひて之を致せば則ち惡長ず」と。如の此くんば、則ち性におのおの陰陽有りて、善惡は養ふ

所に在り。故に世子は養書一篇を作る。密子賤、漆雕開、公孫尼子の徒も、また情性を論じ、世子と相い出入し、みな性に善有り惡有りと言ふ。（本性篇）

「世碩」の論の要点は二点あって、「人の性に善有り惡有」ることと、その善性を取り上げて養えば善性はさらに善に、悪性を養えばさらに惡となつて後天的に変容するということである。

ところで、王充は「性」について論じる際の判断根拠としても、やはり聖人孔子の言葉に依拠したようだが³¹、孔子自身は直接「性」について詳細に論じていない。また、かの賢者孟子も荀子も、王充が師と仰ぐ「楊雄」の言説でさえも「性の理を盡くす」とは言えないとした³²。そこで、王充はこの「世碩」らの論を受けながら、自ら「性」論の「實」について以下のように考察している。

實とは、人の性に善有り惡有ること、猶ほ人の才に高き有り下（ひく）き有るがごときなり；高きは下くす可からず、下きは高くす可からず、性に善惡無しと謂ふは、是れ人の才に高下無しと謂ふなり。性を稟け命を受くるとは、同じく一實なり。命に貴賤有り、性に善惡有り；性に善惡無しと謂ふは、是れ人の命に貴賤無しと謂ふなり。九州の田土の性は、善惡均しからず、故に黃赤黒の別、上中下の差有り；水潦同じからず、故に清濁の流、東西南北の趨有り。人天地の性を稟け、五常の氣を懷くに、或いは仁或いは義なるは、性術乖（そむ）けばなり；動作趨翔の、或いは重く或いは輕きは、性識詭（たが）へばなり。面色或いは白く或いは黒く、身形の或いは長く或いは短きは、老に至り死を極むるも、變易す可からざるは、天性然ればなり；皆水土物器の形性同じからざるを知りて善惡稟くることの異を知る莫（な）きなり。（本性篇）

と。これによれば、王充の言う「人の性」とは、「世碩」らの性論と同様に生得的に「善有り惡有」とする。その第一の根拠は「人の才に高下」有り、「人の命に貴賤」あるからだとする。王充にしてみれば「性を稟け命を受くるとは、同じく一實」なもので、「命」に貴賤がある以上は「性」にも善惡があるはずだからである³³。第二に、「九州の田土の性」に「黃赤黒の別」・「上中下の差」があり、「水潦」に「清濁の流」・「東西南北の趨」の違いがあるからだとする。人間も「天地の性を稟け、五常の氣を懷」きて「性」が決定されるのだから、「性に善惡有」るのは当然のことだと言う。そして、「面色」の白黒の違い、「身形」の長短の差は「天性」なのだから「老に至り死を極むるも、變易」できないとする一方で、「天地の性を稟け、五常の氣を懷く」のに仁だったり義だったりし、「動作趨翔」の輕重があるのは「性術」・「性識」の違いによるものだとする。この「術」「識」がどういうものを指しているのか、ここではその意味は理解しがたいが、後天的努力によって影響されるものであることは文脈上明らかである。

王充における「性」と「命」の関係は、一面では表裏一体のものである。「人生まれて性を受ければ、則ち命を受」（初稟篇）ける。「性」があるからには、「命」があるとする。しかも「性」と「命」は「俱に稟け、同時に並び得、先ず性を稟け、後に乃ち命を受くるに非ざる」（初稟篇）とあって、先天的でかつ時間的前後性はなく、共時的に享受するものだという。このことは、「性」と「命」の間には因果関係が起り得ないことを示唆する。このように、王充の宿命論が訴える主たる目的は、「命」と「性」の乖離にある。命義篇でも、

夫れ性と命とは異なり、或いは性は善なるも命は凶、或いは性は惡なるも命は吉なり。操行の清濁は、性なり；禍福吉凶は、命なり。或いは善を行へども禍を得るは、是れ性は善なるも命は凶なる

なり；或いは悪を行へども福を得るは、是れ性は悪なるも命は吉なるなり。性に自ずから善悪あり、命に自ずから吉凶あり。（命義篇）

とあって、ここでも「性に自ずから善悪あり、命に自ずから吉凶」あるとし、「性と命とは異」なり、「性」の善悪と「命」の「禍福吉凶」に何ら相関性がないということを繰り返し強調する。

ただ、我々が本節でここまで見てきた王充の「性」とは「操行の清濁」に限られていることに注意を傾けなければならない。「操行の清濁」の「性」は、「死生壽夭の命」が受ける「氣」の厚薄によって身体の強弱が決定され、それによって寿命の長短が決まるとした「命は則ち性なり」とした身体の「性」とは全く異なるものと言える。無形篇でも、これと同様なことが言われている。

人は元氣を天より稟（う）け、おのおの壽夭の命を受けて、以て長短の形を立つるは；猶ほ陶者の埴を用ひて簋廉（きぶ）を為り、冶者の銅を用ひて杵杆（ばんう）を為るがごとし。器形已に成れば、小大にす可からず；人體已に定まれば、減増す可からず。氣を用ひて性と為し、性成りて命定まる。體氣と形骸と相抱き、生死と期節と相須（ま）つ。形は變化す可からず、命は減加す可からず。陶冶を以て之を言え、人命の短長は、論ずるを得可きなり。（無形篇）

と。「陶冶」によって「器形已に成れば、小大にす可からざる」と同じように、「人體已に定まれば、減増す可からず。氣を用ひて性と為し、性成りて命定まる」と言う。そして、「形は變化す可からず、命は減加す可からず」と言う。「氣」によって「人體」が決定された以上は、「人體」の「性」も「命」も不変だとする。

王充は身体の強弱を決定する「性」も「操行の清濁」を表す「性」も生得的という意味でともに「性」と呼んでいる。そして、形体の強弱を決定する「性」が不変だと言うのに対して、率性篇では「操行の清濁」の「性」の可塑性を繰り返し訴えている。ここでそれらすべてを網羅する暇はないので、いくつか絞って述べたい³⁴。率性篇の冒頭では、

人の性を論ずるに、定（かなら）ず善有り悪有り。其の善なる者は、固より自ら善なり；其の悪なる者は、故（ことさ）らに教告率勉し、之をして善を為さしむ可し。凡そ人の君父は審らかに臣子の性を觀て、善なれば則ち養育勸率して、惡に近づかしむる無く；惡なれば則ち輔保禁防して、善に漸（すす）ましむ。善は惡に漸められ、惡は善に化せられて、性行を成為す。（率性篇）

と言う。この言葉は本性篇でもともと人の「性」には善悪があると述べたことをうけてのものである。人の「性」のもともとの善を惡に近づけないような、あるいは、もともとの惡を善に変化させるような「教告率勉」・「養育勸率」・「輔保禁防」のことで、後天的な教育や規則のことが言われている。続けて、

十五の子は、其れ猶ほ絲のごときなり。其の漸（やうや）く化して善惡を為す所有るは、猶ほ藍丹の練絲を染め、之をして青赤をらしむるがごときなり。青赤一たび成れば、真色に異なる無し。是の故に楊子は岐道に哭き、墨子は練絲に哭きしなり；蓋し本を離るれば、復た變ず可からざるを傷みしならん。人の性の善なるも變じて惡と為す可く；惡なるも變じて善と為す可きこと、猶ほ此の類のごときなり。蓬の麻の間に生ずれば、扶けずして自ら直し；白紗の緇（し）に入れば、練ら

ずして自ら黒し。彼の蓬の性は直からず、紗の質は黒からず、麻扶け緇染め、之をして直黒ならしむ。夫れ人の性は猶ほ蓬紗のごとく、漸染する所に在りて善惡變ず。（率性篇）

と言う。これは荀子の「偽」を思わせるような言葉である。人の道徳的善惡の「性」は、「藍」や「丹」によって「青」や「赤」に染められるように、環境によって後天的に変化する。傍若無人の振る舞いをしていた子路が孔子の薫陶を受けて「四科」に序せられるまでになったように、「性惡の人」さえ「聖人の教へを得れば、志行變化」³⁵する。しかも、後天的に変化させた性は「真色に異なる無」³⁶、本性となんら変わらない。さらには、「本を離るれば、復た變ず可からざる」とあって、一度染まったら二度ともとの性には戻れない。それほどこの後天的働きの影響は強い。ただ、誰もが先天的「性」を簡単に変容させられるわけでもない。例えば、「極善極惡」の人は変えられない。孔子の言う「上智」と「下愚」は「聖化賢教」によっても変えることができないのと同じである³⁷。しかしそれらのことよりも、もっと大切なのは次のことである。

是の故に叔孫通の禮儀を制定するや、拔劍爭功の臣、禮を奉じ拜伏し、初め驕倨にして後に遜順なり。聖教威徳の、性を變易すればなり。性の惡なるを患へずして、其の聖教に服せず、自ら遇へりとして以て禍を生ずるを患ふるなり。（率性篇）

と言う。王充は『史記』叔孫通列伝の記載から、どんな荒くれ者でも「聖教威徳」によって「性を變易」し遜順になれるとする。だから、「性」が悪なのを思い悩む必要はない。「聖教」に服従しようとしないう者、自分はめぐりあえたとして、高を括っている者こそが問題なのだとしている。

王充は、『論衡』の冒頭で偶然を説き、続いて宿命を語った。そのどちらも絶対的な力で人間に迫ってきて、人はどうすることもできない。それを恬淡無為に甘受するしかない。だが他方で、人は「聖教」に服する事ができるし、またそうしなければならない。達成目標として「鴻儒」を目指すことを説いたのが王充の宿命論の行先ではないか。よしんば、「命」によって「善」か「凶」がすでに決定されているにせよ。

命の吉なる人は、善を行わずと雖も、未だ必ずしも福なくんばあらず；命の凶なる人は、操行を勉むと雖も、未だ必ずしも禍なくんばあらず。孟子曰はく：『これを求むるに道あるも、これを得るに命あり』と。性善にして乃ち能くこれを求め、命善にして乃ち能くこれを得るも；性善なるも命凶なれば、これを求むれども得る能はざるなり。（命義篇）

孟子も「盡心篇上篇」において、あてにならない外のものを求めるよりは、「わがうちに在る」心性こそが求むべきものだ³⁸、と言っているのではないかと王充は語る。

我々は命義篇の最後の言葉を引用して本節を閉じたい。

故に夫の遭遇幸偶は、或いは命祿と并せ、或いは命祿と離る。遭遇の幸偶せるは、遂に以て完成するも；遭遇の幸偶せざるは、遂に以て敗傷し、是れ命祿と并せる者なり。中するも遂に成らざれば、善轉じて惡と為り、是れ命祿と離るる者なり。故に人の世に在る、吉凶の命有り、盛衰の祿有り、重ぬるに遭遇幸偶の逢を以てし、生より死に至るを獲（え）て其の善惡の行を卒へ、其の胸中の志を得るは、希（まれ）なり。（命義篇）

人の一生は偶然と宿命に翻弄されるばかりである。しかしではなく、だからこそ、「其の善惡の行を卒へ、其の胸中の志を得」んことを目指せと王充は説く。

むすびにかえて

王充は仕官するも不遇なことが多かったためか、晩年は家に引きこもり著作に耽るばかりだった。王充のそのような姿を目の当たりにした知人が「有能さは仕官してこそ能力を発揮するものだ。お前は職にも就かないまま、ただいたずらに思索に耽るばかりで文書をたくさん書いたところで何の役に立つのか」と嘲笑する³⁹。この知人の批判に王充は次のように回答する。長い引用だが見ていきたい。

材の鴻なるは孔子に過ぐるは莫し；孔子は才容れられず、斥逐せられ、樹を伐られ、浙（せき）を接（と）り、圍まれ、迹を削られ、陳、蔡に困餓し、門徒に菜色あり。今吾が材は孔子に逮（およ）ぶ、不偶の厄、未だ之と等しからざれば、偏（ひとへ）に輕んず可けんや？且つ達者未だ必ずしも知らず、窮者未だ必ずしも愚ならず。遇する者は則ち得るも、遇せざれば之を失ふ。故に夫れ命厚く祿善ければ、庸人も尊顯に；命薄く祿惡ければ、奇俊も落魄す。必ず偶合を以て材を稱（は）かり徳を量れば、則ち夫の城を専らにして土に食む者は、材孔、墨より賢（まさ）らん。身貴きも名賤しく、則（あるひ）は潔に居りて墨を行ひ、千鍾の祿を食ひ、一長の徳無きは、乃ち戯る可きなり。夫の徳高くして名白（きよ）く、官卑くして祿泊（うす）きが若きは、才能の過に非ざれば、未だ以て累と為すに足らざるなり。士は憲と廬を共にせんことを願ふも、賜と衡を同じうするを慕はず；夷と旅を俱にするを楽しむも、蹠と迹を比ぶるを貪らず。高士の貴ぶ所は、俗と均しからず、故に其の名稱は世と同じからず。身と草木と俱に朽ち、聲（な）日月と並びに彰かに、行は孔子と窮を比べ、文は楊雄と雙を為すは、吾之を榮とす。身通ずるも知困し、官大なるも徳細きは、彼に於ては榮と為すも、我に於ては累と為す。偶合容説して、身尊く體佚するも、百載の後には、物と俱に歿し、名は一嗣に流（し）かず、文は一札を遺さず、官は倉を傾くと雖も、文徳豐（ゆた）かならざるは、吾が臧（よ）しとする所に非ざるなり。徳は汪歲にして淵懿、知は滂市にして盈溢、筆は瀧壺として雨集し、言は溶澗として泉のごとく出で、材に富み知に羨（あま）り、行を貴くし志を尊（たか）くし、體は一世に列し、名は千載に傳はるは、乃ち吾が所謂異なり。（自紀篇）

と。これを要するに、王充は言う。確かに私は不遇だったかもしれないが、不遇さにおいては孔子の境遇の方が酷かった。また、私の能力はとうてい孔子に及ばない。だとすれば、不遇な者が愚かだとは言えまい。そもそも「命厚く祿善ければ、庸人も尊顯に；命薄く祿惡ければ、奇俊も落魄す」。「遇不遇」はただ「命」によってのみ決定されるのだ。だからこそ私は、尊卑貴賤などにこだわらず、「徳・知・筆・言」に力を注ぎ、「行を貴くし志を尊（たか）く」することを目指すのだと説く。これは「遇不遇」や「命」を恬淡無為に受け入れつつ、道徳と言文の世界に生きるというかの「鴻儒」のイメージと重なる。そして、この回答こそは我々がここまで見てきた彼の宿命論思想の凝縮そのものではないだろうか。偶然から「命」へ、「命」から可塑的「性」へと進んだ。偶然的働きによって翻弄されることから「命」を経由して、人の目指すべき「性」を獲得するに至ったのである。

かの胡適氏の「命定論」批判を見て、拙稿を閉じることとしたい⁴⁰。

王充の命定論には、納得できない点もあるけれど、しかたのないことだと考える。命定論を主張する動機はただ「人事は以て天道に感動す可し」という考えを打破しようとしたに過ぎないからである。…（中略）…王充は天人感応の宗教を翻そうとしたために、知らず知らずのうちに極端に走り、極端な有命論を主張したのである。…（中略）…王充は当時の天人感応の政治学説を厳しく敵視したために、このような極端な議論を提唱するにいたったのである。王充の目的は「禍變は以て惡を明らかにするに足らず、福瑞は以て善を表すに足らず」を明らかにしようとしたに過ぎない。

ここでも王充の宿命論を消極的なものとしている。王充の宿命論が「天人感応」説への批判から生まれたものであるという胡適氏のこの指摘は正しい。しかし、それが「極端に走り」、「納得できない点もある」との胡適氏の見方には賛同できない。

註

1 『論衡校釋』（黄暉撰）の「附篇二 王充年譜」による。

2 『荀子』「天論篇」参照。

3 王友三著「王充の无神论-无神论理论体系的形成」（『中国无神论史研究』牙含章・王友三 主编 青海人民出版社 1986 年 pp. 76～77）に「他盲目的崇拜自然的必然性，进而把这种必然性搬到社会领域，排除了人的任何主观能动性，完全听从一种必然的安排。他虽然反对宣扬天意决定一切，但他以自然的必然性代替了天意，一切决定于必然之命，人们无法抗拒。这种自然命定论，不可避免地陷入神秘的宿命论，教人幽居候时，坐待必然的安排。这比春秋时期“吉凶由人”的命题大为逊色，更不能与荀子“制天命而用之”的命题想提并论了，这也是王充无神论局限之中的最大局限」とある。

4 「王充命定論試探」（戸川芳郎著『中国の社会と文化』9号 京都大学中国哲学史研究室 1963 年）

5 筆者による傍点。なお、拙稿の以下の傍点はすべて筆者によるもの。

6 周桂鈺著『虚实的弁-王充哲學的趣旨-』（人民出版社 1994 年 pp. 94）に「在王充的思想体系中，关于性命问题的观点最为复杂。许多研究王充思想的论著对这一问题的研究几乎都有不清晰之处。简单否定则是较为普遍的现象。笔者极力想对这一问题有比较详细的具体分析，究竟如何，不敢自信能够尽如人意」とある。

7 李维武著『王充与中国文化』（〔大思想家与中国文化丛书〕贵州人民出版社 2000 年 10 月）に「在 20 世纪的王充研究中，人们多把王充的人生观归结为命定论，并认为这是王充思想的消极方面，其实是一种片面的肤浅的理解。不论是王充的赞扬者还是王充的批评者，都往往在这个问题上没有深入地去理解王充」とある。

8 拙稿では『論衡校釋』（黄暉撰）をテキストとする。なお、『論衡』からの引用は篇名のみを記す。

9 重澤俊郎著『漢代における批判哲學の成立』（大東文化研究所発行 1957 年 pp. 9）も「学問の全分野に亙り虚妄を指斥して眞實を闡明することを以て一貫せる根本精神としたことは、些かの疑う餘地も無い」と述べ、王充のこうした側面を強調している。

10 『老子』第 79 章参照。

11 『史記』「伯夷列傳」参照。

12 世俗之議曰：「賢人可遇，不遇，亦自其咎也：生不希世准主，觀鑒治内，調能定説，審詞察會。能進有補瞻主，何不遇之有？今則不然，作無益之能，納無補之説，以夏進鱸，以冬奏扇，為所不欲得之事，獻所不欲聞之語，其不遇禍，幸矣，何福祐之有乎？」（逢遇篇）

13 命祿篇では、他にも「世俗見人節行高，則曰：『賢哲如此，何不貴？』見人謀慮深，則曰：『辯慧如此，何不富？』」とあって、世俗一般では操行道徳・才能智慧と尊卑貴賤との間の相互の因果関係が常識とされており、王充もこの点について繰り返し述べている。

14 重澤氏の前掲書。および、佐藤亘玄著『論衡の研究』（創文社発行 1981 年）。

- 15 命義篇の冒頭に「墨家之論、以為人死無命；儒家之議、以為人死有命。」とある。
- 16 自紀篇でも「孔子稱命、孟子言天、吉凶安危、不在於人。昔人見之、故歸之於命、委之於時、浩然恬忽、無所怨尤」とある。
- 17 拙著「王充における認識と実践」（『集刊東洋學 62号（1989年）』東北大学・中国文史哲研究会編）参照。
- 18 「命」の適用は「凡そ首目を有するの類、血を含むの屬」にのみ想定されていて、いわゆる動物以上に限定されているのかもしれない。偶然と「命」はこの境界を基準に分けられ、偶然はすべての物が遭遇すると考えられていたのではないか。
- 19 氣壽篇でも「夫稟氣渥則其體強、體強則其命長；氣薄則其體弱、體弱則命短。命短則多病、壽短。始生而死、未產而傷、稟之薄弱也」と同じようなことが述べられている。
- 20 『論語』顔淵篇。命義篇では「儒家之議、以為人死有命。言有命者、見子夏言『死生有命、富貴在天』」とある。
- 21 「（生得的な）」は筆者の加筆による。
- 22 これに続いて「世謂子胥伏劍、屈原自沉、子蘭、宰嚭誣讒、吳、楚之君冤殺之也。偶二子命當絕、子蘭、宰嚭適為讒、而懷王、夫差適信姦也。君適不明、臣適為讒、二子之命、偶自不長、二偶三合、似若有之、其實自然、非他為也。」（偶會篇）とある。
- 23 本稿では、「強弱壽夭の命」と「死生壽夭の命」はほぼ同義と考える。
- 24 氣壽篇でも「若夫強弱夭壽以百為數、不至百者、氣自不足也。夫稟氣渥則其體強、體強則其命長；氣薄則其體弱、體弱則命短。命短則多病、壽短。始生而死、未產而傷、稟之薄弱也。渥強之人、不卒其壽、若夫無所遭遇、虛居困劣、短氣而死、此稟之薄、用之竭也。此與始生而死、未產而傷、一命也。皆由稟氣不足、不自致於百也」と言う。
- 25 「言無命者、聞歷陽之都一宿沉而為湖；秦將白起坑趙降卒於長平之下、四十萬眾同時皆死；春秋之時、敗績之軍、死者蔽草、尸且萬數；飢饉之歲、餓者滿道、溫氣疫癘、千戶滅門。如必有命、何其秦、齊同也？」（命義篇）
- 26 「儒者之說又言：『人君失政、天為異；不改、災其人民；不改、乃災其身也。先異後災、先教後誅之義也。』」（謹告篇）とある。
- 27 「夫賢君能治當安之民、不能化當亂之世。良醫能行其針藥、使方術驗者、遇未死之人得未死之病也。如命窮病困、則雖扁鵲末如之何？夫命窮病困之不可治、猶夫亂民之不可安也；藥氣之愈病、猶教導之安民也。皆有命時、不可令勉力也。公伯寮愬子路於季孫、子服景伯以告孔子、孔子曰：『道之將行也與、命也！道之將廢也與、命也！』由此言之、教之行廢、國之安危、皆在命時、非人力也。」（治期篇）とある。
- 28 拙著「王充における偶然と必然」（『国語国文 38号（1999年）』福井大学・国文学会編）参照。
- 29 天之動行、氣施而子自生矣。天動不欲以生物、而物自生、此則自然也。施氣不欲為物、而物自為、此則無為也也、施氣也、體動氣乃出、物乃生矣。由人動氣也、體動氣乃出、子亦生也。夫人之施氣也、非欲以生子。謂天自然無為者何？氣也。恬澹無欲、無為無事者也、（自然篇）
- 30 『漢書』「藝文志儒家」に「世子二十篇」「公孫尼子二十八篇」とある。
- 31 「故孔子曰：『中人以上、可以語上也；中人以下、不可以語上也。』」…孔子曰：『性相近也、習相遠也。』」…故孔子曰：『惟上智與下愚不移。』」（本性篇）とある。
- 32 本性篇の末尾に、「余固以孟軻言人性善者、中人以上者也；孫卿言人性惡者、中人以下者也；楊雄言人性善惡混者、中人也。若反經合道、則可以為教；盡性之理、則未也。」とある。
- 33 反対に、「性」に善悪がある以上は「命」にも貴賤があるとも言えよう。
- 34 率性篇では、他にも「今夫性惡之人、使與性善者同類乎？可率勉之、令其為善；使之異類乎？亦可令與道人之所鑄玉、隨侯之所作珠、人之所摩刀劍鉤月焉、教導以學、漸漬以德、亦將日有仁義之操。」とか「凡含血氣者、教之所以異化也。三苗之民、或賢或不肖、堯、舜齊之、恩教加也。楚、越之人、處莊、嶽之間、經歷歲月、變為舒緩、風俗侈也。故曰：『齊舒緩、秦慢易、楚促急、燕贗投。』以莊、嶽言之、四國之民、更相出入、久居單處、性必變易。夫性惡者、心比木石、木石猶為人用、況非木石！在君子之迹、庶幾可見。」などとある。
- 35 「性惡之人、亦不稟天善性、得聖人之教、志行變化。」（率性篇）

³⁶ また、「天道有真偽，真者固自與天相應，偽者人加知巧，亦與真者無以異也。」（率性篇）ともある。

³⁷ 「至於極善極惡，非復在習，故孔子曰：『惟上智與下愚不移。』性有善不善，聖化賢教，不能復移易也。」（本性篇）

³⁸ 金谷治著『孟子下』（「中国古典選9」朝日新聞社発行 昭和53年）参照。

³⁹ 仕數不耦，而徒著書自紀。或虧曰：「所貴鴻材者，仕宦耦合，身容說納，事得功立，故為高也。今吾子涉世落魄，仕數黜斥，材未練於事，力未盡於職，故徒幽思屬文，著記美言，何補於身？眾多欲以何趨乎？」（自紀篇）

⁴⁰ 『論衡校釋』（附篇四）「王充の論衡」に「王充の命定論，雖然有不能使人滿意的地方，但是我們可以原諒他，因為他的動機只是要打破『人事可以感動天道』的觀念。…他要推翻天人感應的宗教，故不知不覺的走到極端，主張一種極端的有命論。…王充痛恨當時的天人感應的政治學說，故提倡這種極端的議論。他的目的只是要人知道『禍變不足以明惡福瑞不足以表善。』」とある。